Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)

Hedonismus – eine naturalistische Ethik

l. Die Grundlagen in der griechisch-römischen Antike

Aus der Stadt Kyrene, im Osten der großen Syrte in Nordafrika, kam einst ein Philosoph namens Aristippos, Sohn des Aritadas, wohl um das Jahr 410 nach Athen. Er war durch den Ruhm des weisen Sokrates angezogen worden und wollte sich an dessen Gesprächskreis beteiligen. Er war ein weitgereister und weltoffener Mann, der nach Sophistenart umherzuziehen pflegte, der sich an kein Gemeinwesen binden mochte, und der es vorzog, dort wo man ihn einlud, das Gastrecht zu genießen. Nach Griechenland zogen ihn nicht nur die Philosophenschulen, sondern auch eine schöne Frau.

In Korinth lebte damals die allseits begehrte Hetäre Laïs, die im Ruf stand, vielen Männern den Kopf zu verdrehen. Der Historiker Athenaios berichtet, dass Aristipp jedes Jahr zwei Monate mit Laïs in Aegina, zur Zeit des Festes von Poseidon verbrachte. Einige Zeitgenossen äußerten sich despektierlich über sein Liebesleben. Doch auf den Vorwurf hin, dass es sich doch für einen Philosophen nicht schicken könnte, mit einem Freudenmädchen zusammenzuleben, reagierte Aristipp mit Gelassenheit und einem Gleichnis, das uns Diogenes Laërtius überliefert hat:

„Ist es unbotmäßig, lieber Freund, in einem Haus zu wohnen, in dem andere schon gelebt haben?
– Eigentlich nicht
– und mit einem Schiff zu fahren, das schon viele benutzt haben?
– durchaus nicht
– dann gibt es auch keinen Grund, nicht mit einer Frau zu verkehren, die schon viele andere erfreut hat.“[1]

Auch wenn in der klassischen Antike die Beziehung zu Hetären gesellschaftlich akzeptiert war, so ist der darin ausgedrückte Pragmatismus doch bemerkenswert. Diese lebenspragmatische Einstellung ist charakteristisch für den Gründer der kyrenaischen Schule der Philosophie: Paul Natorp kennzeichnet ihn als gewandten Lebenskünstler, der sein Leben nach eigenen Wünschen gestalten will, sich auch in misslichen Situationen mit Heiterkeit zurechtfindet, der den Genuss liebt, ohne von ihm beherrscht zu werden, der liebenswürdig im Umgang, doch scharfsichtig für die Schwächen der Menschen ist, kein Weltverbesserer, zwar hochgebildet, aber pedantischer Grübelei abhold, grundsätzlich im Augenblick lebend – kurz ein Virtuose der Lebenskunst.[2]

Dieser Aristipp besuchte auch den Gesprächskreis um Sokrates. Dabei kam eines Tages die Sprache auf die möglichen Lebensstile und die Rollen, die ein Bürger in der Gesellschaft innehaben kann. Sokrates – so berichtet es Xenophon in seinen Erinnerungen – verteidigte eine strenge Alternative: Es gibt nur zwei mögliche gesellschaftliche Rollen, zwischen denen man zu wählen hat, entweder gehört man zur herrschenden, oder man gehört zur beherrschten Klasse in der Gemeinschaft. Nimmt man die Last auf sich, bei der Ordnung des Gemeinwesens eine führende Rolle zu spielen, dann muss man auf Grund der Verantwortung sich vieler Wünsche entsagen. Lehnt man diese Bür-

de ab, wird man von den Führenden unterjocht und muss deren Gebote erfüllen. Aber Aristipp lässt sich nicht in die sokratische Alternative zwingen: „Es scheint mir einen mittleren Weg demgegenüber zu geben, den ich zu gehen versuchte, und zwar weder über die Herrschaft noch über die Knechtschaft, sondern über die Freiheit, denn dieser führt am ehesten zur Glückseligkeit.“[3]

Damit ist das Programm des Hedonismus formuliert, ein individualistisches Lebensideal, in dem das individuelle Glück das primäre axiologische Ziel bildet. Worin kann nun aber dieses Glück bestehen? Um seinen Weg der Freiheit inhaltlich auszufüllen, macht Aristipp von einer anscheinend evidenten Erfahrung Gebrauch: Der Mensch strebt von Natur aus nach Lust. Nicht die Vernunft, sondern die Erfahrung liefert das Telos (Lebensziel), den obersten Wert.

Wir stellen ein Grundstreben bei allen höheren Lebewesen fest, bei Tieren und Kindern ebenso wie beim erwachsenen Menschen: Alle neigen spontan der Lustempfindung zu und sind ebenso unmittelbar bemüht, der Unlust zu entfliehen. Das griechische Wort Hedone (ἡδονή) hat dieser Lebensphilosophie ihren Namen gegeben. Weil wir dieses Streben beim Menschen konstatieren, deshalb muss nach Aristipp diese anthropologische Grunddisposition die Basis für die Regelung aller Handlungen im menschlichen Leben bilden.

Ein Zeitgenosse Aristipps, Eudoxos von Knidos, hat schon damals dafür argumentiert, dass das Befolgen des Luststrebens keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Eudoxos sieht den Basischarakter der Lust dadurch gegeben, dass sie von allen Menschen als Selbstzweck angesehen wird. Man kann Menschen fragen, was ihnen Freude macht, aber „niemand fragt, zu welchem Zweck man sich freuen wolle, darin drückt sich die Tatsache aus, dass Freude und Lust an sich begehrenswert sind.“ Man kann jemanden fragen, wen er liebt und auf welche Weise, aber niemand wird die Frage, wozu er Liebe haben möchte, als sinnvoll ansehen, eben weil er intuitiv voraussetzt, dass das Streben nach Lust vielleicht erklärt werden kann, aber jedenfalls einer *Begründung* weder fähig noch bedürftig ist.

Die empirische Basis von Aristipps hedonistischer Ethik bedeutet nicht völligen Verzicht auf die Rolle der Vernunft, sie wird gebraucht, aber nicht um eine Tugendlehre zu begründen, sondern als Verrechnungsinstrument zur Bilanzierung von Lust und Unlust, vor allem zur Schadensvermeidung des empfindenden Subjekts. So betont er bei allem Streben nach Vergnügen und Genuss die Aufrechterhaltung der Selbstbestimmung, der Autonomie: Dies ist auch der Sinn seines Prinzips: „ἔχω, αλλ’ οὐκ ἔχομαι“ („Ich besitze, werde aber nicht besessen“).[4]

Diogenes Laërtius berichtet, dass Aristipp einmal mit einem jüngeren Begleiter eine Hetäre besuchen wollte und dieser scheue Jüngling zögerte etwas. Aristipp beruhigte ihn: „Nicht im Eintritt in ihr Haus liegt das Bedenkliche, aber nicht wiederloskommen, das ist’s.“[5] In der Verwaltung des Begehrens liegt somit die Aufgabe der Vernunft. Die inhaltliche Ausfüllung des Lustbegriff ist bei Aristipp vage, nur so viel erfahren wir, dass es sich nicht einfach nur um Freiheit von Schmerz, sondern um „die sanfte zur Empfindung hin sich steigernde Bewegung“ handelt, die er als höchstes Ziel ansieht. An eine wertmäßige hierarchische Ordnung in den einzelnen Lustarten denkt

er nicht, er möchte keine inhaltlichen Vorgaben machen, jeder einzelne muss die ihm gemäße Form der Lustgewinnung selbst finden.
Wohl aber lehrt er, dass die Erlebnisqualität einer Lusterfahrung unabhängig vom Zustandekommen der Empfindung besteht.
Panajotis Kondylis hat dies später die „Entkoppelung der Legitimität der Lust von der Legitimität ihrer Ursache" genannt. Vom Phänomen allein her lässt sich kein Lusterlebnis abwerten: Wenn wir eine Erfahrung als freudvoll verbucht haben, dann stellt diese einen Wert dar, wie immer sie auch hervorgebracht wurde.
Der Status einer angenehmen Empfindung ändert sich nicht, selbst wenn diese auf eine Weise zustande gekommen ist, die gegen konventionelle Sittengesetze verstößt. In Bezug auf die Bewertung traditioneller Sittenregeln gehen die Kyrenaiker übrigens konform mit den Kynikern, die ebenfalls die Sitte als willkürlich festgelegte Konvention ansehen, um die sich ein aufgeklärter Bürger nicht unbedingt kümmern muss. Diogenes von Sinope war berüchtigt für seine kontratraditionellen Vorschläge in Sachen Sexualmoral. Sein Prinzip: „naturalia non sunt turpia," nichts Naturgewolltes ist für den Menschen schimpflich, demonstrierte er drastisch, indem er in aller Öffentlichkeit mit der Lais Liebe machte.[6] Im Gegensatz zu den Kyrenaikern ging es den Kynikern aber nicht um eine Kultivierung, sondern um die Überwindung der Leidenschaften.

Es besteht kein Zweifel, dass der bedeutendste hedonistische Ethiker des griechischen Altertums *Epikuros von Athen* wesentlich von dem Gründer der kyrenaischen Schule beeinflusst war. 341 auf Samos geboren, begann er mit 14 Jahren zu philosophieren, kam 323 nach Athen, nahm Unterricht in Mathematik, Naturphilosophie und Rhetorik bei Nausiphanes.
310, als er 32 Jahre alt war, entwarf er sein praktisch-eudämonistisches Philosophie-Programm, den Menschen vom Leiden zu befreien und den Weg zum Glück zu weisen. Er begann zuerst in Mytilene, dann in Lampsakos und zuletzt in Athen seine Schule aufzubauen. In Athen kaufte er für 80 Minen jenes Gartengrundstück, wo er die Wohnstätte für seine Schule errichten ließ. Ihr gehörten neben den philosophischen Schülern auch deren Ehefrauen, Sklaven und eine Reihe von Hetären an. Seine eigene Lieblingshetäre war Leontion.
Der Garten (Κηπός) sollte eine Oase des Friedens sein, wo man von den Stürmen des Weltlebens geschützt war: Hier fand die Praxis des dritten Weges statt, nicht in Revolte gegen Staat und Gemeinschaft, aber in abgeschiedener kontemplativer Freiheit. Epikur war in seinen letzten Jahren kränklich und von Schmerzen geplagt, eine Tatsache, die sich dann auch in seiner Philosophie niedergeschlagen hat.

Anders als die kyrenaische basiert die epikureische Ethik auf einem naturphilosophischen Fundament und zwar dem atomistischen Materialismus von Demokrit. Man braucht Wissen über die Natur und die Erkenntnis, um den Weg zur Glückseligkeit zu finden. Naturwissenschaft ist wichtig für die Ethik, weil der handelnde Mensch selbst ein Stück Natur ist. Dieser epikureische Naturalismus macht die Anknüpfung an eine moderne naturwissenschaftliche Weltsicht leicht. Naturerkenntnis wirkt aufklärerisch, weil sie in der Lage ist, unsinnige und nutzlose bzw. gefährliche metaphysische Illusionen aufzulösen.

Naiver Volksglaube an zürnende Götter verbreitet unnötigerweise Furcht und Schrecken. In seiner modern wirkenden *Naturlehre* formuliert Epikur bereits Erhaltungsgesetze für die stoffliche Materie und in seiner Ontologie nimmt er nur Raum und Materie an, womit die Ewigkeit der Bewegung und die Unaufhörlichkeit des Aufbaus und Zerfalls geordneter Gestalten garantiert ist.

In der *Erkenntnislehre* vertritt er einen materiellen Sensualismus; auch sinnliches Erkennen ist ein physischer Vorgang, ein Abbildungsprozeß, bei dem die Information über kleine Bildträger in die Sinne gelangt.

In der *Psychologie* verteidigt er einen konsequenten materialistischen Monismus.

„Wer also die Seele für unkörperlich erklärt, der redet ins Blaue hinein, denn wäre die Seele von dieser Art, so könnte sie überhaupt weder wirken noch leiden, tatsächlich aber finden diese Vorgänge beide bei der Seele statt."[7] Es war bis weit in die Stoá hinein griechische Überzeugung, dass nur Körperliches wirken kann. Nur wenn das Lust-Gefühl als körperliche Reaktion verstanden wird, kann man begreifen, dass stoffliche Genussmittel wie Essen und Trinken angenehme Seelenzustände hervorrufen.

Nur unter monistischer Voraussetzung versteht man, dass die Vorstellung einer fernen geliebten Person jemanden in einen physischen Erregungszustand versetzen kann. In der modernen Psychobiologie besitzen wir eine eklatante Bestätigung von Epikurs materialistischer Seelenlehre.

Epikurs Theorie von der Natur des Geistes ist ultramodern: Auch der menschliche Geist ist ein Produkt der Natur und hat sich in langsamer stetiger Entwicklung unter dem Zwang der Bedürfnisse herausgebildet. Die Fertigkeiten des Geistes sind Ergebnisse der Auseinandersetzung des Organismus mit den Notwendigkeiten seiner Existenz. Wir haben es hier mit einer Naturgeschichte des Geistes zu tun, die in einigen Zügen beachtlich darwinistisch klingt.[8] So sieht Epikur bereits einen Übergang von tierischen zu menschlichen Fähigkeiten. Die ursprünglich instinktiv ausgeübten Tätigkeiten werden im Laufe der Zeit durch den sich selbst verstärkenden Intellekt feiner ausgestaltet.

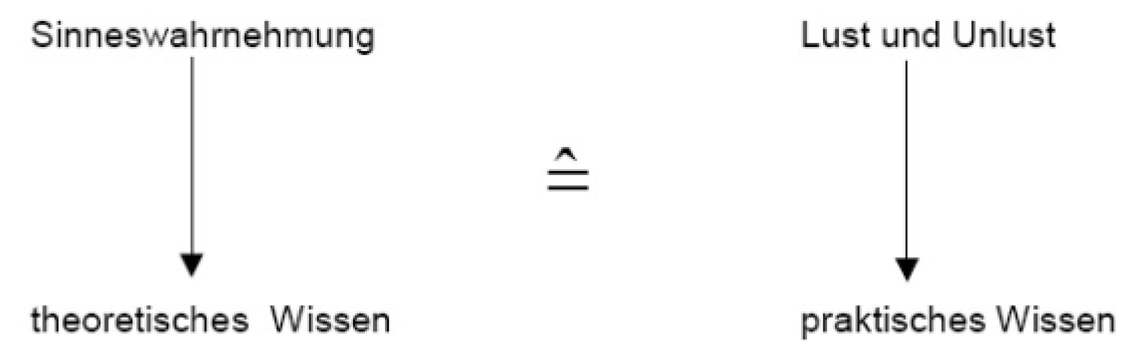
Speziell widmet sich Epikur der Sprache.[9] Er entwirft eine Sprachentwicklungshypothese, weil gerade die Existenz der menschlichen Sprache zu irrigen spiritualistischen und teleologischen Konzeptionen in der Anthropologie geführt habe. Worte entstanden, wie er meint, aus Reflexreaktionen auf äußere Sinnesreize wie Husten oder Niesen.

Das Bellen eines Hundes funktioniert auf solche Weise und stellt die Vorform einer kommunikativen Zeichensprache dar. Im Brief an Herodotus wird bereits eine Art Selbstorganisationsmodell der Sprachentstehung vorgeschlagen.

Der Naturalismus ist nun Epikurs wichtigste Basis für seine Ethik. Erst muss man die Menschen über die vielen supernaturalistischen metaphysischen Illusionen aufklären, denen sie anhaften, denn die Furcht vor den traditionellen Göttern steht dem Glück im Wege, die Furcht vor dem Tode führt zur Täuschung des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele.

Eine Brücke von Naturlehre und Ethik stellt die Einsicht dar, dass die beiden Erlebnisformen (παθή) Lust und Schmerz rein physiologische Funktionen des Nervensystems bilden, eine Einsicht, die Paul Broca im 19. Jahrhundert durch seine Entdeckung des Limbischen Systems bestä-

tigt hat. Dabei ergibt sich nach Epikur folgende Relation:



[≙ bezeichnet Homologie]

Unter dieser Voraussetzung kann er daran gehen, eine Ethik auf empirischer Basis aufzubauen. Er macht dabei eine folgenreiche Unterscheidung: er trennt die ruhige ausgeglichene Lust, καταστηματικὴ ἡδονή, von jener Lust, die in einer Bewegung besteht, ἡ ἐν κινήσει ἡδονή.

Nur die erste statische Lustform kann nach Epikur als Weg zum wahren Glück angesehen werden, nur ein Zustand der Ruhe und Schmerzlosigkeit bildet die Voraussetzung für ein glückliches Leben, nicht aber der von leidenschaftlicher Bewegung erfüllte Seelenzustand.

Anders als die kyrenaische Schule, die keine Hierarchie der Lustarten vorgeben wollte, bewertet Epikur die Seelenruhe (ataraxia) höher als die aktive dynamische Lust. Wichtig ist für ihn Freiheit von Angst, Unempfindlichkeit gegen Schicksalsschläge und Abwesenheit von Schmerz. Das sinnliche Vergnügen, das für Aristipp, Eudoxos oder Theodoros ganz oben rangierte, wertet Epikur als positiv, aber doch sekundär. In Bezug auf das Verhältnis von geistiger und sinnlicher Lust (intellektuelles Begreifen und z.B. Sexualität) denkt er ganz von seinem reduktionistischen Materialismus her.

Die geistige Freude hat keinen autonomen Gegenstand, sie ist nur die Spiegelung der sinnlichen Lust im Denken; der Geist kann allerdings zur Lustverstärkung dienen, Vernunft kann vergangene Freuden ins Bewusstsein zurückrufen und zukünftige Genüsse antizipieren. Ontologisch gesehen liegen beide Gefühlsregungen jedoch auf derselben Ebene.

Der physiologische Reduktionismus Epikurs hat eine bedeutsame Konsequenz: Als sich später vor allem im christlichen Kontext der Gegensatz von Geist und Körper verschärfte, wurde die Körperwelt = „Welt des Fleisches" = „Welt der Lust", zum Ort der Sünde. Schlüsselbegriff σάρξ = Fleisch. Dies ist ein Leitbegriff der Anthropologie des Neuen Testamentes. Nun taucht aber σάρξ auch bei Epikur auf. Er gebraucht nämlich die Begriffe

ἡδονὴ τῆς σαρκώς — körperliche Lust
ἡδονὴ τῆς ψυχῆς — Lust der Seele.

Entscheidend für seine Ethik ist, dass beide aber kategorial nicht verschieden sind, also der gleichen ontologischen Ebene angehören.[10] Aufgrund des monistischen Materialismus ist also eine These von der Sündhaftigkeit des Fleisches im epikureischen System nicht haltbar.

Zentraler Diskussionspunkt in der epikureischen Ethik ist die Transformation des Lustbegriffes, schon in der Antike bemerkte man hier eine Inkongruenz; bereits Cicero hat darauf hingewiesen, dass See-

lenruhe (ἀταραξία) und Lust (ἡδονή) semantisch schlecht harmonieren.
Mit einigem Recht könnte man daran denken, die Erfüllung der Ziele, welche die Beseitigung der Spannungszustände Hunger, Durst, sexuelle Erregung liefert, als Zustände der Seelenruhe zu betrachten.
Aber dadurch ist dennoch eine Bedeutungsverschiebung involviert, die dem ursprünglichen kyrenaischen Gebrauch des Ausdruckes „Lust" zuwiderläuft. So bemerkt denn selbst Cicero, dass die Epikureer zwar bescheidener, die Kyrenaiker jedoch konsequenter sind.
Eine Erklärung, warum Epikur diese Bedeutungsverschiebung vorgenommen hat, bietet die Vermutung von Hermann Usener: Im höheren Alter war Epikur von einem schmerzhaften Blasenleiden gequält, das man damals nicht heilen konnte. Aus diesem Grund verschob sich das in der Jugend hochgehaltene Ideal der Lustoptimierung in Richtung auf Schmerzlosigkeit. Aus dieser frühen Zeit finden wir jedenfalls Äußerungen, die in die Richtung gehen, wie man sich einen Epikureer vorstellt. Diogenes Laërtius berichtet aus seiner nicht erhaltenen Schrift über das „Endziel des menschlichen Handelns":
„Ich wüsste nicht, was ich mir überhaupt noch als ein Gut vorstellen kann, wenn ich mir die Lust am Essen und Trinken wegdenke, wenn ich die Liebesgenüsse verabschiede und wenn ich nicht mehr meine Freude haben soll an dem Anhören von Musik und dem Anschauen schöner Kunstgestaltungen."[11]
Solche Äußerungen haben das Bild geprägt, dass Hedonisten egoistische Lustoptimierer sind, die sich um keine Tugenden, nicht um die Gemeinschaft, ja nicht einmal um das Wohlergehen der Objekte ihrer Begierde kümmern. Dies ist jedoch voreilig, denn die Hedonisten erkennen Tugenden an, deuten sie jedoch anders. Der Wert der Tugenden ist nicht absolut, sondern instrumentell zu verstehen. Auf dem Wege zur Lust lauern Gefahren und Störungen dieses Zustandes. Sittliche Tugenden haben nun die Funktion, das angenehme Leben zielstrebig zu erreichen und Hindernisse auf dem Wege zum freudvollen Erleben zu beseitigen. Der Wert der Tugenden ist also abgeleiteter, funktionaler Natur.
Nehmen wir als Beispiel die Gerechtigkeit: Der Ungerechte kann nie sicher sein, dass seine Übervorteilung von Mitmenschen für alle Zukunft verborgen bleibt. Durch diese stete Unsicherheit wird seine Gemütsruhe und Glückseligkeit beeinträchtigt und zwar mehr, als die rechtswidrig angeeigneten Güter es gut machen können. Auf der anderen Seite tragen Wohlwollen, Liebe und Unterstützung zu unserer ausgeglichenen Seelenverfassung bei, sie verbessern somit die Lustbilanz.
Sittliche Normen, Tugenden werden also bei Epikur nicht aus evidenten Prinzipien, Wertintuitionen oder dergleichen abgeleitet, sondern sie ergeben sich aus langfristigen, folgenorientierten Klugheitsüberlegungen. Im Wettbewerb der egoistischen Strebungen sind solche Klugheitsregeln vonnöten, die Konflikte vermeiden und die Kooperationskosten senken. Wenn alle Mitglieder der Gesellschaft zielbewusste und perfekte weit vorausdenkende Egoisten wären, wären keine Gesetze, ja gar keine Staatswesen vonnöten. Da aber nur die Weisen virtuose Egoisten sind – da sie diesen Rückkoppelungsmechanismus verstanden haben – die übrigen Menschen aber nicht auf lange Sicht denken können, deshalb brauchen wir Gesetze.

Der Begriff des Egoismus hat heutzutage einen schlechten Klang, weil man damit eine zu kurzsichtige, wenig sozialverträgliche Handlungsweise verbindet. In der griechischen Antike muss man aber vom damals durchaus respektablen Begriff der Selbstsorge, ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, ausgehen, der mehr als die Selbstreflexion, das γνῶθι σαυτόν, nämlich das „Sich-kümmern-um-sich-selbst" ausdrückt. Die Selbstsorge hat nichts mit möglichem sozialschädlichem Verhalten zu tun, im Gegenteil ist sogar Platon davon überzeugt, dass man im Staat keine verantwortliche Rolle übernehmen kann, wenn man mit sich selber nicht zurechtkommt[12] und Aristoteles meint in der Nikomachischen Ethik: „Jeder ist sich selbst der beste Freund, und darum soll man auch sich selbst am meisten lieben".[13] Im epikureischen System der Ethik ist speziell der τετραφάρμακος, die vier Grundregeln, dazu da, die Stabilisierung und Regulierung des Innenlebens hervorzubringen. Selbstsorge ist durchaus mit der Sorge um den anderen zu verbinden.

Auch *Freundschaft* kann aus dem egoistischen Glückstreben abgeleitet werden, ohne jede metaphysische Vorgabe. Nach Freunden soll man streben, weil sie uns helfen, sicher und furchtlos zu leben. Freunde sind nicht nur wichtig, weil sie uns Wohltaten erweisen, sondern auch das Gute, das *wir* ihnen tun, trägt zu unserem angenehmen Leben bei. Für Freunde Opfer zu bringen, ist durchaus in Einklang mit der hedonistischen Wurzel der Freundschaft.

Der rationalistische Kalkül, der die Reziprozitätsanalyse durchführt, reicht völlig aus, um Freundschaft als hohes Gut zu rechtfertigen. Damit erweist sich die hedonistische Ethik als von *metaphysischer Sparsamkeit* getragene moderne naturalistische Lebensphilosophie.

Mit *einem* Axiom und einem Langzeitkalkül kommt diese Ethik aus: Man braucht als materielle ethische Voraussetzung nur das Lustaxiom und einen Verrechnungs-Algorithmus zur Konsequenzen-Analyse. Keine metaphysisch dubiosen Voraussetzungen wie eine Götterlehre, die Unsterblichkeit der Seele oder eine allwissende Vorsehung, welche allesamt der skeptischen Analyse nicht standhalten, werden benötigt.

Allein der Atomismus, die Kausalität und ein Zufalls-Generator auf der ontologischen Ebene[14] sowie eine zum normativen Axiom erhobene psychologische Erfahrung auf der axiologischen Ebene reichen aus.

Diese sparsame Basis macht den Hedonismus zur geeigneten Ethik für die moderne Zeit, in der einerseits das naturwissenschaftliche Weltbild vorherrschend ist und andererseits das individuelle Glück der Person im Mittelpunkt steht. Epikurs Ethik ist also im Einklang mit Physik, was ein Blick auf die Quantenchromodynamik bestätigt, in Einklang mit Psychologie, wenn man an Freuds Lustprinzip denkt, und im Einklang mit der Neurologie, wenn man an die moderne Sicht des Leib-Seele-Problems denkt. Epikurs Ethik steht überdies im Einklang mit der Evolutionsbiologie, wenn man die historische Dimension der menschlichen Strebungen im Auge hat. Epikurs Ethik ist sogar in Übereinstimmung mit metatheoretischen Prinzipien wie ontologischer Sparsamkeit, sprachlicher Einfachheit und intersubjektiver Verständlichkeit.

II. Rezeption des Hedonismus

Die hedonistische Tradition wird wieder vom Renaissance-Humanismus aufgenommen, hier geraten die stoischen Tugendlehren unter skeptische Analyse, speziell die Vorstellung, dass Tugenden evidente Selbstzwecke seien.

Der erste Protagonist, der an Epikur anknüpfend die Motivationen der Tugend ins Visier nimmt, ist *Lorenzo Valla*, der in seinem 1431 erschienenen Werk: „De voluptate ac vero bono" bereits die Frage stellt:

„Wo findet sich jemand, der behauptet, die Tugenden seien um ihrer selbst willen zu erstreben? Nicht einmal Gott muss man dienen ohne Aussicht auf Belohnung."[15]

Im Mittelalter lässt sich kaum ein Philosoph identifizieren, der eine Ethik mit hedonistischer Tendenz vertreten hätte. Das Lebensideal war auf die Nachfolge Christi ausgerichtet und somit asketisch orientiert. Selbst die stark eingeschränkten Freuden des ehelichen Lagers wurden nur unter Auflagen und nur zur Reproduktion freigegeben. Dies bedeutet nicht, dass sich das Volk und schon gar nicht die hohe Geistlichkeit an das Sparsamkeitsprinzip der Lust gehalten hätten, sondern nur, dass die in der Öffentlichkeit vertretenen ethischen Leitlinien an Enthaltsamkeit, Verzicht und Tristesse orientiert waren.

Valla stellt den Lustgewinn als Ziel menschlicher Handlungen dar und zwar argumentiert er dabei, dass er den Menschen als Teil der Natur begreift, sein Körper, seine Bedürfnisse, seine Empfindungen sind, weil von Natur aus gegeben, nicht zu verachten „Ceterum natura mortalibus quam plurima bona proposuit. Nostrum est illis bene uti scire."[16] Auch die Gesetze, die das Gemeinwesen regieren, sind dazu da, um uns ein glückliches Leben zu ermöglichen.

Bei *Agnolo Firenzuola* wird das Schöne Sinn und Zweck des Lebens und wieder taucht die Argumentation von Eudoxos von Knidos auf:

„Delectatio autem ultima rerum est omnium neque quis ab aliquem finem delectatur, sed ipsa delectatio est finis."

Langsam finden die Ideen der Kyrenaiker und Epikureer Eingang in die Literatur und das zuerst in die Utopien der Lebenswelt. *François Rabelais* verbreitet in „Gargantua und Pantagruel" optimistische Lebensauffassung als Gesundheitsfürsorge. Dies liegt ganz im Sinne des τετραφάρμακος, der epikureischen Anleitung zur Selbstsorge als philosophischer Therapie. Rabelais utopische Gesellschaft der Abtei Thélème hat als Klosterregel das Prinzip

„Fay ce que tu vouldras"
[Tu was du willst]

Thélème ist das Antikloster, in dem freie Menschen ein eigenbestimmtes, genussvolles Gemeinschaftsleben führen. Thélème ist typisch epikureisch, weil Eigennutz und Gemeinwohl sich gegenseitig stützend simultan realisiert sind. Die Selbstsorge eines jeden kommt dem Glück aller zu Gute. Die Optimierung des individuellen Glücks führt ohne weitere Zusatzbedingungen zum Glück der Gemeinschaft.

Zur Zeit der Aufklärung war der kompromissloseste und radikalste Verteidiger einer lustorientierten Ethik *Julien Offray de LaMettrie.* LaMettrie gründet seine Ethik wie Epikur auf einen konsequenten Materialismus, genauer auf eine Maschinentheorie des menschlichen Geistes. Lust, Freude, genauso wie intellektuelles Verstehen sind Geschehnisse im Zentralnervensys-

tem, damit wird auch die kategoriale Gleichheit von körperlichem und geistigem Vergnügen etabliert, ganz im Sinne von Aristipps Prinzip: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς.

Die Freude bei der Lösung eines mathematischen Problems, das Entzücken beim Anblick des geliebten Partners, das Ergötzen an raffinierten Klangkombinationen, alles sind Emotionen, denen Erregungen eines Komplexes im ZNS entsprechen – seit Paul Broca Limbisches System genannt.
Die moderne psychobiologische Forschung hat durch Analyse der emotiven Zentren des Gehirns LaMettrie voll bestätigt.
Auf dieser Basis baut dann LaMettrie seine Ethik auf, die er bezeichnenderweise unter dem Titel Anti-Seneca laufen lässt. Ihm schwebt aber als Lebensziel weder stoische Apathie noch epikureische Ataraxie vor, das wäre aus seiner Sicht nur negatives Glück.
Das Ziel des Lebens muss positiv bestimmt werden: „Eine ausgezeichnete Konstitution von Leib und Seele, Schönheit, Wissen, Geist, Talent, Charme, Ehren, Wohlstand, Gesundheit, ... – das ist das wirkliche und vollkommene Glück“ heißt es im Anti-Seneca.
Damit liegt sein τέλος nahe am kyrenaischen Ideal. LaMettrie weiß aber auch, dass es viele Menschen gibt, die auf Grund endogener oder ideologisch induzierter Geisteshaltung sich selbst bei dem Streben nach diesem Glück im Wege stehen. Solche Personen bedürfen therapeutischer Hilfe, ganz im Sinne des epikureischen Seelentrainings. Für die Zögerlichen hat LaMettrie dann sein Werk „L'art de jouir“ verfasst, das die Kunstfertigkeit lehrt, die Fülle des Lebens zu genießen.[17]
Damit reiht sich LaMettrie auch in die Tradition der philosophischen „Glückstechnologen“ ein. So wie man den Theologen als Verfechter einer „Heilstechnologie“ ansehen kann, kümmert sich der hedonistische Philosoph um das Gelingen eines guten, geglückten Lebens.
LaMettrie bemüht sich somit um die Wiedererweckung des epikureischen Zieles, eine Therapie glückshemmender Einstellungen zu liefern; wohl wissend, dass seine Aufgabe schwieriger war als zu den Zeiten, da Epikur seine κυρίαι δόξαι, die Anleitung zur glücklichen Lebensführung verfasst hatte.

III. Vom Hedonismus zum Utilitarismus

Die Tradition der sensualistisch fundierten Lustethik kommt im 19. Jh. vor allem unter dem Einfluss kantischer Pflichtethik und den idealistischen Normensystemen fast völlig zum Erliegen. Vor allem in der deutschen Philosophie hatte alle empirisch verankerte Ethik immer den Einwand gegen sich, dass ihre Grundsätze nicht aus Gründen apriori eingesehen werden können. Nur im angelsächsischen Raum hielt sich getragen durch den Utilitarismus eine Lebensphilosophie hedonistischer Prägung. Die Schlüsselfigur beim Aufbau eines modernen Utilitarismus ist *Jeremy Bentham.*

Die Basis seines Moralsystems ist sehr einfach: „Nature has placed mankind under the governance of two souvereign masters *pain* and *pleasure.* It is for them alone to point out what we ought to do...“[18]
Der Wert einer Handlung ist aus den Folgen für das Glück der involvierten Personen zu bestimmen. Soziale Handlungen sind also von sich aus moralisch neutral, die Wertung erfolgt durch die Folgenab-

schätzung in Bezug auf die Lust-Bilanz der Betroffenen.

In der analytischen Philosophie waren es nur wenige Autoren, die sich für die materialen Fragen der Ethik engagierten, fast alle flüchteten sich in das weniger angreifbare Gebiet der Metaethik oder deontischen Logik. Eine Ausnahme bildet hier Bertrand Russell, der eine praktische Philosophie auf hedonistischer Basis verteidigt hat. Leitlinie seiner Ethik ist eine These von David Hume, die dieser in seinem „Treatise of Human Nature" [2.3.3] vorgebracht und die immer wieder Erstaunen bei rational-nüchternen Philosophen, auch bei Karl Popper ausgelöst hat: „Die Vernunft ist die Sklavin der Leidenschaften, sie soll es bleiben, sie kann nie eine andere Rolle beanspruchen als den Leidenschaften zu dienen und ihnen zu gehorchen".[19] Russell geht in diesem Sinne von der Tatsache aus, dass die Menschen Wünsche besitzen, welche die Ziele der Handlungen bilden, zu deren Realisierung bedarf es dann der Vernunft. Die Vernunft hat nichts mit den Zielen zu tun, ihr obliegt nur die Suche nach dem optimalen Weg zur Verwirklichung der Interessen. Die Vernunft kann aber auch helfen, Blockaden der Erlebnisfähigkeit aufzuheben.
Russell nennt v.a. Sündenbewußtsein, Narzissmus und Größenwahn als Hindernisse auf dem Weg zu einem gelungenen Leben. In einer Abhandlung mit dem v.a. für puritanische Ohren provokativen Titel „Lob des Müßigganges" (1935) kritisiert er jene Arbeitsethik, bei der nicht mit Arbeit ausgefüllte Zeit als Vergeudung angesehen wird.
„Diese Moral der Arbeit ist eine Sklavenmoral und in dieser neuzeitlichen Welt bedarf es keiner Sklaverei mehr".[20]
Nicht *zukunftsorientierte* Akkumulation von Gütern, nicht rastloser Arbeitseifer mit wachsendem materiellem Aufstieg, sondern gegenwartsfokussierte Freude am Genuss an einer erfüllten Freizeit preist Russell in dieser Schrift. Er wiederholt dabei, was der griechische Satiriker Lukian von Samosata[21] schon proklamierte:
Sechs Stunden Arbeit sind genug für einen Tag, die andere Zeit sei zum Leben da.
In diese Tradition reiht sich in jüngster Zeit *Michel Onfray* ein, der in seiner „Theorie des verliebten Körpers" eine hedonistische Philosophie aristippischer Prägung verteidigt, die sich für einen ausgefeilten Libertinismus einsetzt.
Als Zusammenfassung sei noch einmal zusammengestellt, was nach meiner Meinung das Wesen einer hedonistischen Ethik auf naturalistischer Basis sein könnte: Aus naturalistischer Sicht ist es sinnvoll, bei dem Aufstellen von Handlungsnormen die faktischen Dispositionen des Menschen zu berücksichtigen, um die Spannungen zwischen *Sollen* und *Wollen* zu minimieren. Apriorische Vernunftethiken haben in der Vergangenheit immer nur von den Prinzipien her Rechtfertigungen von Handlungsmustern aufgebaut. Eine aposteriorische Moralphilosophie wird vom *Können*, d.h. den faktischen Engrammen der Individuen ausgehen, um ein harmonisches Zusammenleben der Individuen zu ermöglichen. Auf Celsus geht der Grundsatz zurück „ultra posse nemo obligatur", man kann niemanden verpflichten, mehr zu tun als er imstande ist. Rigoristische Forderungen, die den Menschen über seine Fähigkeiten hinaus belasten, sind ethisch nicht sinnvoll. Naturalisierung in der Ethik, z.B. Biologisierung, heißt nicht einfach, beliebige Neigungen zu sanktionieren, nur

weil sie vorhanden sind, sondern, soweit von der Schadensminimierung her vertretbar, den *sparsamsten Kanon von Restriktionen* aufzustellen, der mit dem Glück des einzelnen kompatibel ist. Sparsamkeit spielt also sowohl im deskriptiven als auch im normativen Naturalismus eine Rolle. In einem Fall begrenzt sie die Zahl der Entitäten bei der Erklärung, in anderen Fall die Zahl der Restriktionen, die dem Glück des Menschen entgegenstehen. Eine naturalistische Ethik kann eine eudämonistische Form haben oder speziell einen Hedonismus verteidigen, eben weil sie an der Faktizität des Luststrebens aller Individuen nicht vorbei gehen will.[22] Ihr ist es ein Anliegen, dass die Menschen nicht aus Selbstzweck Prinzipien erfüllen müssen, sondern dass das Lebensglück des Einzelnen optimiert wird. Sie ist in dem Sinne auch einem Ockhamschen Sparsamkeitsprinzip unterworfen, denn sie bemüht sich, sparsam mit Verboten umzugehen. Eine naturalistische Ethik, die die Faktizität der Wünsche und Strebungen des Menschen nicht negiert, wird auch eher mit Empfehlungen und Ermunterungen arbeiten, weniger mit Verboten. Sie wird überdies Toleranz bezüglich der Varianz von Einstellungen üben. Da sie eingesehen hat, dass die menschliche Spezies kein homogenes Ensemble ist, sondern starke Streuungen in den Dispositionen besitzt, wird sie auch duldsam bezüglich der Vielfalt von Verhaltensmustern sein. Eine naturalistische Ethik wird im Unterschied zu Ethiken, die auf unfehlbaren Wertintuitionen oder theonomen Grundsätzen aufbauen, nicht mit Strafsanktionen gegen Übertreter von Regeln angehen, sondern mit Abschirmmaßnahmen und Präventivstrategien. Aus dem Wissen daraus, dass das Befolgen von Sollensregeln vom Können her begrenzt ist, ergibt sich ein höheres Maß an Humanität. Eine naturalistische Ethik wird verständnisvoll, aber nichtsdestotrotz energisch mit Schadensstiftern in der Gesellschaft umgehen. Sie kann es aber besser und erfolgreicher, wenn sie auf die internen, somatisch verankerten Aggressionspotenziale Rücksicht nimmt. Eine naturalistische Ethik kann auch ohne Verlust der Dignität *zeitabhängig* sein. Anders als traditionelle Offenbarungs-, Vernunft- oder intuitionistische Ethiken kann sie sich an die wandelnden sozio-ökonomischen Bedingungen anpassen. Als Glückstechnologie kann sie sich durchaus als ein variables Regelsystem begreifen, das das freudvolle Zusammenleben vieler Individuen optimieren möchte. Die raumzeitliche Variierbarkeit einer naturalistischen Ethik macht sie flexibel, undogmatisch und situativ anwendbar. Sie verabschiedet sich von der Überzeitlichkeit der normativen Grundsätze und arrangiert sich mit der Kontingenz der Lebensumstände des Menschen. Auf diese Weise dient die naturalistische Ethik dem Ziel eines freudvollen, gelungenen Lebens.

Anmerkungen:

[1] Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen II, 74.

[2] K. Doering: Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Akad. Wiss. Lit. Jg. 1988; 1 1988, S. 62-70.

[3] Xenophon: Memorabilien § 8.

[4] Diogenes Laërtius II, 75.

[5] Diogenes Laërtius: II, 70.

[6] Clemens Romanus: Homiliae 5, 18, 147.

[7] Diogenes Laërtius: X, 67.

[8] Ch. J. Lumsden/E. O. Wilson: Wie das menschliche Denken entstand. Das Feuer des Prometheus. München 1984.

[9] H. Usener: Epikurea fr. 335.

[10] H. Cancik: Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral. In: A. K. Siems: Sexualität und Erotik in der Antike. Darmstadt 1994, S. 347-374.

[11] Diogenes Laërtius, X, 6.

[12] Platon: Alkibiades I 133e.

[13] Aristoteles Nikomachische Ethik, 1168b, 5-10.

[14] Die spontane Abweichung der Atome von ihrer deterministischen Bahn, die παρεγκλίσις führte Epikur ein, um die Verflechtung der Atome zu komplexen Systemen zu erklären.

[15] L. Valla, XIV, 9.

[16] L. Valla, XII, 9.

[17] J. O. de LaMettrie: Die Kunst Wollust zu empfinden. Nürnberg 1987.

[18] J. Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. New York 1948, S. 1.

[19] D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1973, S. 326.

[20] B. Russell: Lob des Müßigganges. In: Ders.: Philosophische und Politische Aufsätze. Reclam 1971, S. 170.

[21] Lukian: Sentenzen 17.

[22] B. Dessau/B. Kanitscheider: Von Lust und Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung. Frankfurt Insel 2000.